

КУЛЬТУРА

*О.Д. ШЕМЯКИНА***Традиционная культура в полицентричном мире.
Статья 2. Традиционная культура в контексте
вызовов модернизации. Российский опыт
в сравнительно-исторической перспективе**

Достижение оптимального баланса ценностей модернизации (единый комплекс которых впервые сформировался на Западе в XVII – XVIII вв.) и традиционной культуры, включая ее архаическую составляющую, – необходимое условие достижения целостности национальных организмов. Игнорирование же творческого потенциала традиционной культуры, в том числе и архаики, неспособность вступить с ней в конструктивный диалог – одни из главных факторов, породивших кризис как западного цивилизационного дискурса, так и первого отечественного “модерн-проекта” – “Санкт-Петербургской России” XVIII в. То, что подобный конструктивный диалог был в принципе вполне возможен, убедительно свидетельствует, по заключению автора, пример русских старообрядцев, ключевая роль, которую они сыграли в процессе капиталистической модернизации России в XIX–начале XX в., проект обновления России, выдвинутый В. Рябушинским и его единомышленниками и предполагавший органическое соединение наследия допетровской Руси и ценностей модернизации.

Ключевые слова: модернизация, модерн-проект, традиционное общество, аристотелевская парадигма, архаика.

DOI: 10.31857/S086904990002760-8

Истоки линейно-ориентированного сознания в россиеведении¹

Когда Петр I умер, секретарь Французской академии, писатель и философ Б. Фонтенель написал “Похвальное слово царю Петру I”. В нем были заложены основные сюжетные линии, преобладавшие в XVIII в. в петровском мифе, – описан процесс развития, в котором сама Россия была для царя чистым холстом, нулевой отметкой цивилизации: “Все в Московии надо было сотворить, и ничего — улучшить”. Петру пришлось “создать новую

¹ Данная проблематика уже рассматривалась более подробно на страницах журнала (см. [Шемякина 2008, с. 92–103]).

Шемякина Ольга Дмитриевна – кандидат исторических наук, главный научный сотрудник кафедры истории России до начала XIX века исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Адрес: 119192, Москва, Ломоносовский проспект, д.27, корп. 4.

E-mail: shemyakinx3@gmail.com

нацию”. Эти фразы приобрели программный характер, и, задумывая в 1750-х гг. своего “Петра Великого”, Вольтер лишь слегка подправил фонтенелевские формулы, точнее отразив состояние России до Петра: “...почти все еще предстояло создать”. Л. Вульф особо отмечает, что Вольтер описывает Петра вполне библейским языком: “Петр был рожден, и Россия обрела бытие” [Вульф 2003, с. 306,301]. Так цивилизаторский дискурс эпохи Просвещения формировал свою мифологию, в которой были демиурги – культурные герои, рассеивающие хаос культурной несформированности.

Этот дискурс, претерпев некоторую трансформацию (которая не затронула его существенных характеристик), был положен в основу официальной идеологии “Санкт-Петербургской” России. Исторический проект Петра I предполагал полную перестройку российской действительности на принципах тотального, всеохватывающего порядка в соответствии с трактуемыми в просвещенческом духе идеалами Разума. Это был утопический по своей сути план полного подчинения наличествующей реальности некоему подробно разработанному рациональному замыслу. Как отмечал А. Медушевский, утопичность петровского проекта “регулярного государства” – “в доведенном до логического конца представлении о возможности создания совершенного социального механизма, основанного исключительно на рациональном правовом регулировании... утопичность проекта – в невозможности предусмотреть все направления социальных изменений, юридически урегулировать все отношения вплоть до последней пуговицы последнего солдата, а главное – создать на этой основе беспристрастную и эффективную систему государственного контроля реализации права...” [Медушевский 2014, с. 75].

«Однако новая мифология и новый образ России, ошетилившийся шпильями Санкт-Петербурга, сочетались с продолжавшей существовать в европейском сознании реальностью “дикой Татарии”. И это были не только фантазии просветителей» [Шемякина 2008, с. 93]. На пространстве России в это время все еще существовали не менее реальные и не менее сакральные ведуны — ее собственные культурные герои, новой петровской культурой табуируемые, — стоит вспомнить петровское законодательство против колдунов и ведьм (см., например, [Смилянская 2003]). Те обитатели российской части Восточно-Европейской равнины, кто стремились воспринять новые ценности (не относящиеся к сакральному ядру “варваров”), цивилизовались принудительным бритьем бороды и укорачиванием кафтанов. При этом цивилизующий проект иногда обнаруживал непреодолимые преграды. “Дикая татарская пустыня” как вид ландшафта, не поддающегося цивилизации, появлялась на карте России и соседних стран там, где, излечившись от простого человеколюбия, можно было увидеть местное население, грязное, не соблюдающее санитарных норм, и в глазах цивилизационного француза графа А.М. д’Отрива, рассуждения которого подробно приводит Вульф [Вульф 2003, с. 184], скорее похожее на головорезов.

Столкновение просвещенческого идеала и практического опыта привело к формированию у сторонников этого идеала представления о “культурной антисанитарии”, культивированию по отношению к славянам и, в частности, к русским эмоции *презрения* — *неуважения* к “дикости”. Чувство превосходства, будучи нарциссическим продуктом развития человеческой культуры, обуславливает недостаток внимания к реальным свойствам того объекта, на который направлена эмоция презрения-неуважения. «Оно гораздо опаснее по своим последствиям, чем гнев. Из трех эмоций “триады враждебности” презрение — наиболее холодное чувство. В диаграммах эмоций, сопутствующих презрению, интерес находится на периферии графика, следовательно, значимость эмоции, стимулирующей познавательную активность, очень мала». Кроме того, опасность презрения заключается в *устойчивом* характере этой эмоции, в отличие от гнева или отвращения. Гнев предполагает достаточно быструю аффективную разрядку, а чувство отвращения мотивирует переключение внимания на что-либо другое. Ситуация же презрения подчас вызывает *удовольствие*. Следовательно, оно само и связанное с ним поведение легко могут быть возобновлены (см. [Шемякина 1994, с. 110]).

Формируя образ дикаря, в котором животное начало преобладало над разумным, европейское сознание выделяло особую категорию полулюдей-полуживотных, еще не вы-

делившихся из природного целого. Такие актуальные для Просвещения традиции античной классики, как аристотелизм, в котором разум был критерием подлинно человеческой сущности, таили в себе идейную подпочву для развития имперского и колониального сознания, для европоцентризма. Недостаточная развитость интеллектуальных способностей связывалась Аристотелем с частичной неполноценностью той группы людей, наиболее органичным состоянием которых была зависимость или рабство. Поэтому и цивилизующие методы могли быть самыми жесткими, вплоть до массовых казней. «Не менее важным оказалось и то, что провоцируя отсутствие интереса к чужой культуре, вводя понятия дикости, варварства как неструктурированного социально-природного космоса или хаоса, еще “не сделанной” истории, европейское сознание век за веком выстраивало ширмы, за которые убиралась реальность, недостойная изучения как *бесструктурная*» [Шемякина 2008, с. 94].

Даже в условиях, когда познавательный интерес не блокирован, попытки создания систем объяснения традиционной культуры в рамках аристотелевской парадигмы приводят к крайне спорным выводам. Это относится, в частности, к восприятию современными западными специалистами духовного опыта русских старообрядцев. Так, в работе канадского исследователя Д. Шеффела “Старая вера и русский церковный обряд” утверждается, что «по своим взглядам на соотношение между настоящим и прошлым старообрядцы относятся к категории, называемой Э. Шилсом “сущностными традиционалистами”». В центре исследования оказывается оцениваемая как интегральная характеристика “старообрядческой” культуры доктрина обрядоверия (строжайшее соблюдение церковного обряда без его осмысления и глубокой веры, при котором любое отклонение расценивается как ересь). Ученый атрибутирует культуру старообрядцев как фактически доосевую культуру (не входящую в круг культур, порожденных мировыми религиями), важнейшей характеристикой которой является ограниченная грамотность [Шеффел 1992, с. 26–27].

Приписывание старообрядцам ограниченной грамотности приводит к маркированию их культуры таким негативно окрашенным термином, как *графопочитание*, “когда декламация, чтение и письмо становятся самоцелями”, и тезисом о ее повышенной идеологической жесткости [Шеффел 1992, с. 26–27]. Так на одном идеологическом кирпичике (тезисе об обрядоверии) выстраивается целый пейоративный дискурс о старообрядчестве, “изящная” конструкция, которую венчает тезис о графопочитании, понимании слова как богодухновенного знака – и только. А ведь речь у автора шла о старообрядцах, создавших сеть образовательных учреждений в скитах, и среди них был высокий процент грамотных (особенно выделявший их на общем фоне в XVIII–XIX вв.), более того – сохранивших богатейшую книжную культуру предшествующих веков. Кроме того, именно старообрядцы создали в России высокую культуру полемики (см., например, [Керов 2005^а; Мельников 1911]).

И вот у такого масштабного явления, как церковный раскол, в современном его толковании появляется объяснение, редуцированное до простой причины, ниточка, дернув за которую, можно обрести понимание “старой веры и русского церковного обряда”. Так средствами науки на Западе формируется мифологический образ старообрядчества, основанный на просвещенческом типе категоризации, который выстраивал вертикально выстроенные схемы, жестко рубрифицирующие действительность.

Периферия как рецепция множества культурных традиций

Но, несмотря на все издержки “линейной” версии истории России, было бы нелепым отрицать наличие специфики отечественной культурной ситуации, ее отличный от Запада и во многом периферийный характер. Древнерусская культура, по утверждению В. Живова, была рецепцией культуры византийской, причем рецепцией, ограниченной в своем содержании и упрощенной по своей структуре [Живов 2002, с. 230, 320–322]. Далее он отмечает диссистемный, синкретичный характер древнерусской культуры, проявлявшийся в том, что в “Киеве отсутствовало *само стремление* (курсив мой. – О.Ш.) ус-

воить себе византийскую культуру как целое. Для построения новой культуры, культуры только лишь возникающего государства и общества, Киев использовал разнородные источники: наряду с византийскими, актуальны были и западные образцы, в особенности образцы недавно христианизированных варварских государств (скандинавских и западнославянских)... В силу этого было бы неоправданным и неадекватным описывать древнерусскую культуру исключительно с помощью византийских моделей и построений” [Живов 2002, с. 320–321]. Нельзя забывать и еще одну составляющую русской культуры. Хотя языческий пантеон был публично ниспровергнут, и деревянная статуя Перуна отправилась в свой последний путь к днепровским порогам, вся низшая демонология выжила и осталась в духовном космосе русской культуры, как непоколебимо стояло поклонение Матери-земле и предкам. В этих условиях возникала основа для “двоеверия”, взаимного прорастания христианских и языческих верований (см., например, [Пигин 2006, с. 187, 190–191]).

Складывалась довольно любопытная картина живучести и воспроизведения языческих традиций в духовном космосе русской культуры и одновременного отрицания их, в частности высокой книжной культурой. Однако и это отрицание было весьма специфическим, с налетом синкретичности и смыслового хаоса. В русской книжной культуре, например, не делалось различий между такими “еллинскими хитрецами”, как философы Платон и Аристотель, и славянскими языческими богами, в частности “еллинским старцем Перуном”, а также иноплеменными последователями языческих верований, в том числе кочевниками, “ельниным (эллинским. – *О.Ш.*) верою Мамаем” и даже представителями западных христианских конфессий, каким был “ученик чревоугодного бога Бахуса Мартин Лютер” (см. [Живов 2002, с. 468, 471, 472]). Понятие “эллинский” стало, таким образом, способом маркировки неправославия.

Устойчивой чертой русской книжной культуры оказывается негативное описание всякого иноверия по образцу античного язычества. В этом произвольном смешении много было эмоциональной экспрессии, но мало логически выстроенного отрицания, основанного на знании чуждого. Поэтому православная культура оказывалась потенциально проницаемой для внешних влияний. В результате местные объекты языческого поклонения – банник, ови́нник и леший – уживались в дискурсе русской православной культуры с амурами, купидонами и фебами высокой литературы, а также с новейшей сельскохозяйственной техникой, выписываемой традиционалистами-староверами из стран, причастных “лютерово́й ереси”. Неприятие традиций было разным по степени остроты, но их смешение в едином дискурсе делало отношение к инокультурным влияниям (прежде всего, западным) отчасти более терпимым.

Формируясь на периферии цивилизаций Европы и Азии, русская культура складывалась в ходе взаимодействия множества культурных традиций, но ни одна из них не стала единственным чеканом, отпечатывавшим ее профиль. Возникла множественность отражений, каждое из которых было неполным, иногда ущербным по сравнению с культурой-донором [Шемякин 2001, с. 204–209]. Неупорядоченность и хаотичность русского сознания и русской жизни, парадоксальность их сочетания с культурно образующими механизмами ярко отразил в своей метафоре один из крупнейших мыслителей русского зарубежья В. Ильин. По его словам, «Россия... целый мир, космос – не только космос, но и хаос, она “хаокосмос”, тайна, недоступная логическому “эвклидову уму”» [Ильин 1997, с. 60].

О познавательных пределах классической науки

Что же происходит с этим миром, когда он подвергается анализу в рамках классической науки, основывающейся на аристотелевской парадигме? Его внутренняя органика и духовный строй, творческие возможности остаются невостребованными, бескрайние просторы России населяются “овчиннопоклонниками” и “графопочитателями” (Вольтер–Шеффел), наследниками архаики, не преодолевшими традиции локализма с его эмоционально-инверсионными формами осмысления явлений и общения [Ахиезер 2006, с. 49].

Аристотелевская теория категоризации, выстраивающая линейно ориентированные императивы рубрикации, породила иерархический *эффект списка* (см. [Копосов 2001, с. 86–216]). Доминировавший при его составлении идеал рациональности определял то, что оценка российской культурной реальности оказывалась заниженной. «Когда с европоцентристских позиций оценивают древнерусское книгопечатание, то его помещают где-то посредине между Европой и Турцией (не географически, а культурологически), – писал А. Панченко. – Ведь в начальный период существования печатного станка в Западной Европе типографское дело было вполне частным делом, в Турции оно было вообще запрещено, а на Руси существовала лишь одна, притом официальная типография московский Печатный двор. Между тем нелепо видеть в этом отсталость; это всего лишь иная культурная система. Коль скоро книга – духовный и всеобщий авторитет, она не должна отражать чье-либо личное мнение. Книга “соборный акт”. Никон же правил книги “суемудрием и самосмышлением”» [Панченко 1984, с. 172].

Поэтому содержание духовных книг воспринималось так эмоционально. Соловецкие иноксы предпочли смерть правленным книгам. «“Ересь завелась в Московском государстве, – писали они. – Наши книги правят с новых греческих книг, которые печатают у... латин, – в Риме и в Византии, или кто хочет где”. Соловчане были прекрасно осведомлены – “образцовые” книги действительно выпускались большей частью в Венеции. Но что тогда означает фраза “или кто хочет где”? Переведя эту фразу в нашу систему значений, мы получим формулу “свободного творчества” в постренессансном, просветительском смысле. Речь идет о книгах, которые сочинял кто хотел, писал в них что хотел, печатал их где хотел. Что же, соловчане протестуют против “свободного творчества”? Да, так как с их точки зрения “свободное творчество” не ценность, и книга, акт свободного творчества, не может быть духовным наставником» [Панченко 1984, с. 172]. И только в этом смысле русских действительно можно было назвать “графопочитателями”. “Обожение” букв (свойственное не одним славянам) подкреплялось сформулированной еще Платоном идеей, согласно которой алфавит есть модель универсума.

Епископы-никониане отчасти не без оснований обвиняли старообрядцев в невежестве. Адепты новой европеизированной или эллинизированной православной культуры настаивали на том, что подлинная христианская мудрость не может существовать без философии, риторики и грамматики [Живов 2002, с. 335]. Аввакум же в своем “Житии” утверждал ценность христианского ведения, непосредственно идущего из Св. Писания и творений Св. Отцов, которое было противопоставлено “внешнему” (то есть исключительно из духовной сферы) знанию. Спасение, согласно взглядам Аввакума, зависит не от этого “внешнего знания, но от неповторимых отношений отдельного человека к Богу. Тем самым индивидуальный выбор и индивидуальная харизма противопоставляются социальным нормам... не нормам традиционного общества, но нормам культурной элиты” [Живов 2002, с. 335–336].

Парадокс заключался в том, что, утверждая право на христианское ведение в полемике с никонианами, староверы обосновывали свои позиции путем чисто рационально-логической аргументации, потому что для полемических сочинений мистические аргументы были непригодны [Шемякин, Шемякина 2006, с. 101]. По мнению изучавшего эту проблему в начале XX в. В. Куспенского, система представлений поморцев как первый опыт “бессвященнословной Церкви” намечала “новый путь свободного исследования вопроса, свободного толкования слова Божия и святоотеческих писаний”, что “ослабляло послушание авторитету вселенского сознания Церкви и выдвигало авторитет личного мнения, личного суждения, а это и есть рационалистическое отношение к Церкви, к ее учению, к ее установлениям” (цит. по [Шахов 1998, с. 164–165]).

“Итак, перед нами сплошная инверсия (не в смысле ахизеровской переполюсовки), культурная органика, в которой все друг в друга прорастает, переиначивает, спорит и существует – в оптике механистической парадигмы эти искривленные лонгитюдные поверхности оказываются за пределами фокуса внимания” [Шемякина 2008, с. 99]. Обтекая действительность до состояния чистой формы, игнорируя реальное многобытие культурных явлений, историки, мыслящие в рамках аристотелевской парадигмы, впада-

ют в невроз рубрикации, “патологическую категоризацию”, одну из свойственных ученым “когнитивных патологий, скрывающих страх перед познанием живой действительности, страх, который порождает стремление укрыться в мире формализованных научных объектов и дискурсивных категорий” [Копосов 2001, с. 162].

“Найди место в иерархии списка, присвой номер — и ты познал явление, а на самом деле создал новый миф, ибо мятежная мера русской культуры неизбежно выбьет из любой жесткой (пусть и безупречной с точки зрения формальной логики) классификации” [Шемякина 2008, с. 99]. И даже когда в рациональное линейное пространство вводится варьирующая мерность [Копосов 2001, с. 176], и “река” исторического времени “растекается” на несколько более или менее параллельных потоков, у каждого из которых могут быть собственные ритмы движения (так описываются, например, локализм и Большое общество у Ахiezера), характер взаимосвязи между ними остается механистическим (инверсия в смысле переполюсовки).

Просвещенческий дискурс, перефразируя короля Лира, “в лепешку сплющил выпуклость Вселенной”, а в дальнейшем более сложное парапространственное упрямое упорядочивание дискурса породило множество “выпуклостей”, которые существуют как бы отдельно (как кочки на болоте). Медиация — способ гармонизации разных потоков — оказывается лишь производной от интенций культуры Большого общества, определенного цивилизаторского проекта. Что же делать? Можно не поддаваться авторитету аристотелевской традиции, изъять принцип соизмерения идеала модернизации и потенций данной культуры, оставить лишь систему координат, которая сохраняет качественные отношения соседства-отдаленности, включенности-исключенности, прерывности-непрерывности. Это идеальная модель для описания состава традиции, которая демонстрирует *многомерность* ее существования, проявляющуюся в актуализации и опоре на все наличествующие смыслы святости христианской и древнеславянской, ориентации на ценности “цивилизации знаний” (Е. Рашковский).

В этом проявляются специфические формы российского рационализма, не сводимого к западным аналогам. Достаточно вспомнить роль старообрядчества в модернизационных процессах России, их участие в создании многих отраслей отечественной экономики, что превратило их к началу XX в. в капитанов российской промышленности (см., например, [Шемякин, Шемякина 2006]). «Важным фактором воздействия религиозной системы на возникновение системы старообрядческого предпринимательства, — подчеркивал Керов, — стал развивавшийся в староверии религиозный рационализм. Все больше не видения, свидетельства чудес и мистическое “знание” правоты, а строгая логика и последовательность заключений становились аргументами истинности старой веры» [Керов 2005^b, с. 24].

Но все же полностью изъять меру из исторического анализа было бы совершеннейшей нелепостью. Это означало бы вынесение за скобки исследования процессов изменения, модернизации, и в данном отношении мера как фиксация позиции в списке дает систему ориентиров в мировой истории, объясняет, почему модернизация в России носила и носит догоняющий характер.

Традиция перед лицом современности

Отечественный цивилизаторский проект, созданный Петром I, вводя Россию в эпоху Нового времени, регламентируя и унифицируя российский хаоскосмос с позиций формальной рациональности, остался враждебен традиции допетровской Руси. В то же время в “Санкт-Петербургской” России начали формироваться новые традиции в самых различных сферах жизни (от науки до литературы), возникшие на базе усвоения и переработки различных форм изначально западного происхождения. В силу этой особенности своего генезиса упомянутые новые традиции первоначально воспринимались основной частью населения (прежде всего, крестьянского), продолжавшей жить в соответствии с укладом Московской допетровской Руси, как новообразования, чуждые местной социокультурной “органике”. Начиная с эпохи петровских реформ русское общество

разделила глубочайшая трещина, отделившая европеизированные “верхи” от народной “почвы”. На это явление обращали внимание многие видные российские мыслители – от А. Хомякова до А. Ахиезера.

Данный феномен особенно отчетливо проявился в правовой сфере, в феномене так называемого “правового дуализма”. “Суть правового дуализма – в параллельном существовании двух правовых систем. С одной стороны, он предполагал существование рациональной системы позитивных правовых норм. Эти нормы были в значительной мере заимствованы из европейских кодексов. С другой стороны, существовала особая сфера неписаного крестьянского права, охватывающего подавляющую часть населения страны с его архаичными аграрными представлениями о справедливости, приоритете коллективного начала над личным, отрицанием индивидуальной собственности” [Медушевский 2014, с. 36].

Следует подчеркнуть: то, что представлялось (и представляется до сих пор) многим русским “западникам” как некий единый массив “традиционного общества”, огромный балласт, препятствующий движению страны в будущее, таило в себе собственные потенции развития, отнюдь не чуждые импульсам обновления. “В реальной жизни Руси прогрессизм развивался на мощном фоне глубинно-корневого традиционализма, который он изжил, с которым соперничал и с которым так или иначе переплетался, порождая то химерные, то органические синкретические новообразования” [Мильков 1997, с. 8]. Подчеркну, что импульс к взаимодействию смыслов, к инновациям исходил не только извне, от западных и отечественных цивилизаторов, но и из глубин русской культуры, от тех самых “овчиннопоклонников”, над которыми брезгливо иронизировал Вольтер. Пожалуй, наиболее ярким примером органического соединения традиционалистских установок с императивами обновления могут служить, как уже отмечалось, русские старообрядцы. Картина того, как старообрядческая традиция постепенно “набухала” модернизацией, предстает как в работах многих исследователей, так и в произведениях самих старообрядцев. Западный цивилизаторский дискурс, подобно ослепшему библейскому персонажу Исааку, только по косматой козлиной шкуре определявшему своего первенца (а первородство было давно продано за чечевичную похлебку!), близоруко не заметил хитреца (старообрядчество), за травестией спрятавшего свою собственную игру.

Традиция, отвечая на вызовы модернизации, формировала особый тип личности русского предпринимателя, который был не только Божьим доверенным по управлению собственностью (в системе ценностей христианской этики) и старшиной в роде (в системе патриархальных патерналистских отношений) [Рябушинский 1994, с. 126, 146], но и человеком, имевшим острое жгучее чувство присутствия Бога в материи [Карташев 1992, с. 19–26], воспитанное в лоне русского православия. Так рационализация мысли сочеталась с эмоциональностью в социальных отношениях и мировосприятии. Тенденция к гиперсакрализации бытия восходила к языческой архаике, славянскому пониманию святости как проявления, в том числе материальному, животворной субстанции. Пониманию, которое прочно удерживалось российским духовным космосом [Топоров 1995, с. 480].

Столетия спустя подобное сакральное отношение к процветанию животворной субстанции обнаруживается в системе ценностей российского предпринимателя. “Родовые фабрики были для нас то же самое, что родовые замки для средневековых рыцарей, но сильно в нас сказывалась и мужичья кровь – тянуло нас к земле. Конечно, покупали землю, леса: сначала для фабричных надобностей, а потом отчасти и по какому-то влечению. И не мы одни были такие, другие еще больше нас были зачарованы лесом...” [Рябушинский 1994, с. 161–162]. И в управлении фабрикой, в работе с колонками цифр русский хозяин действовал вполне в духе формальной рациональности (иначе о какой прибыли могла идти речь), но под *дневной культурой* духа и ума оставалась кипящая и бурная лава тайной и бессознательной *ночной культуры* мечтания и воображения. В противоречии со схемой М. Вебера мир никогда не “расколдовывался” до конца, и это было инвариантом русской культуры, тем полем, которое было общим для всех русских вне зависимости от социальной принадлежности.

Утилитаризм и прагматизм, превратившийся в протестантских странах из средства ведения хозяйства в принцип всего жизненного поведения, не мог в этих условиях прижиться в русской культуре. Трудно представить себе повседневную жизнь российского купца, организованную по трактатам протестантских моралистов [Вебер 1990, с. 164]. Формальная рациональность имела границы проницаемости и потому могла усваиваться в русском духовном космосе, а значит, как уже неоднократно отмечалось, система ценностей “цивилизации знаний” становилась частью традиции. Дети староверов, основателей промышленных династий, получали светское образование, становились студентами технических вузов и даже Московского университета. Ведь знание технологии и потребности технической оснащенности требовали получения соответствующей квалификации. И при этом они оставались староверами – в отношениях с Богом, социумом и природой. Но вот что важно. Это неустоявшаяся многозначность традиции, открытой для самых разных и подчас совершенно невероятных по сочетаемости мыслительных и поведенческих актов [Шемякин, Шемякина 2006, с. 105].

Существование множества смысловых кодов вовсе не означает пребывания в зоне двусмысленности, в вечной протоплазме культуры, таящей в себе хаотическое царство нерасчлененности ценности и смыслов. От “неготовности бытия” (по М. Бахтину) легко может быть сделан шаг к профанации ценностей, к отказу от поиска культурных механизмов и социальных практик, порождающих новые культурно-нормативные тексты и модели поведения. Накопление предметного ресурса нового смыслообразования [Следзевский 2005, с. 96] происходило прежде всего на периферии культуры, в девиациях и оппозициях, на которые прежде всего необходимо обращать внимание. Но внимание не к экзотизмам, а к ответам маргинальной части культуры на вызовы целого. Поскребите циника-концептуалиста – и обнаружите “очарованного странника”, который верит в чудо культуры, в магические трансформации мироздания, во всеислие духа [Якимович 1995, с. 40–41]. Поскребите славянофила – и обнаружите утонченного западника, а уж таких яростных традиционалистов, как старообрядцы, и скрести не надо: фабричные корпуса городов дореволюционной России – лучшее доказательство того, что традиция смогла успешно вписаться в модернизацию. Вывернуть исследовательскую оптику наизнанку по Д. Хармсу (тогда и целое может быть описано в понятиях маргиналий) – в этом, на мой взгляд, и должна заключаться прагматика исследования хаокосмоса русской истории.

Как уже отмечалось, одним из определяющих факторов жизни русского общества XVIII – начала XX в. стал раскол на вестернизированную элиту и основную массу народа, которая продолжала жить в соответствии с традициями допетровской, Московской, Руси. Естественной реакцией социокультурного организма на эту ситуацию стало стремление так или иначе преодолеть раскол, обрести целостность. Это стремление проявилось в двух основных формах: попытке полностью подчинить архаическую составляющую логике имперского модерн-проекта Санкт-Петербургской России и в попытках вступить в диалог с архаикой, использовать ее потенциал в поисках новых путей духовного развития, на которых возможно было бы восстановить утраченную целостность. Именно в этом контексте следует, по-видимому, рассматривать тот парадоксальный феномен мощных модернизационных потенций старообрядчества, о котором говорилось выше. Однако к старообрядчеству дело в данном случае не сводится. На мой взгляд, в этом плане интересно сопоставить отношение к архаике в имперском дискурсе Санкт-Петербургской России и в одном из наиболее влиятельных направлений духовных поисков русского общества XIX–XX вв. – русском авангарде.

Место архаики в имперском дискурсе и в культуре русского авангарда: периферия или остров?

В литературных произведениях, написанных с имперских позиций, сословные различия между сельскими, городскими и “благородными” людьми рисовались как глубинные, близкие по своему характеру к расовым. Народ был своим, говорил на “нашем”

языке и был источником “нашего” благополучия – и при этом все равно оказывался экзотическим. Россия колонизовала саму себя, осваивая собственный народ. Этот процесс называли внутренней колонизацией, самоколонизацией, вторичной колонизацией собственной территории [Эткинд, Уффельманн, Кукулин 2012, с. 14–15].

Под влиянием национализма современного типа – демократического и антиаристократического менялись практики внутренней колонизации и их культурных представлений. Европейский модернизм широко использовал эстетизированные образы наивного или архаического искусства. В России такое восприятие традиционного привело к оценке крестьянской культуры как экзотической и заслуживающей эстетизации, что способствовало развитию множества художественных явлений – от абрамцевской школы до увлечения В. Кандинского шаманизмом коми [Эткинд, Уффельманн, Кукулин 2012, с. 28–29].

Выход в свет международного и междисциплинарного сборника “Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России” (М., 2012), безусловно, является масштабным опытом исторического исследования особого типа отношений между государством и подданными – как к покоренным, а к собственной территории – как к требующей заселения и “окультуривания”, направляемых из одного центра. Отдавая должное авторам сборника, считаю нужным в развитие заявленной проблематики поставить вопрос о присутствии (sic!), а не о колонизации архаики в литературе русского авангарда, в творчестве Д. Хармса и А. Введенского.

Изучение ментальных практик внутренней колонизации предполагает наличие пространственно упорядоченной структуры, состоящей из центра и периферии, и неважно, существует ли эта структура в реальном физическом пространстве или является воображаемым конструктом. В художественном языке авангарда невозможно выделить “центр” и обрисовать “периферию”, “главное” и “второстепенное”. В нем упразднены все оппозиции разума, сколько бы их ни было, он манифестирует текучесть и размытость границ явлений, двусмысленность и “неготовность”, невозможность и нелепость отчетливых рациональных суждений [Якимович 1995, с. 46]. И в этом контексте уместнее говорить не о новых практиках внутренней колонизации (идея центра оказалась упразднена), а о свободной диффузии разных смыслов культуры (культурные перегородки демонтированы), в которых архаика занимает особое место в творчестве авангардистов по праву соприродности методу мышления, философствованию древнейшего типа, предполагавшему возможность слитности и нераздельности ночи и дня, суши и воды, живого и неживого. В этом мире все пронизано потенцией к трансформации, поэтому не существует ничего окончательного. Смерть, несчастье, бесчеловечность, подлость – все не окончательно. Смерть всесильна и вездесуща, но нелепа, глупа и абсурдна, а зло потешно [Якимович 1995, с. 73].

Живое дыхание архаики ощущается не только в реанимировании представлений о вечной неготовности бытия к остыванию в окончательных формах, но и во всплытии совершенно конкретных фольклорных сюжетов. Так, “беспокойные покойники” Хармса явственно напоминают ряженных покойников святочного действа, в которых происходила имитация обряда похорон с последующим “оживлением” мертвеца, когда в конце “отпевания” или прощания “покойник” начинал “заподрыгивать” (вскидывать то руку, то ногу), а то и драться. А сюжет “Гостя на коне” Введенского до мелочей напоминает рассказы о черте, разъезжающем на давленниках, утопленниках и опойцах, превратившихся в ездовых лошадей, имеющих вместо передней ноги с копытом человеческую руку.

Авангард родствен аутентичной архаике с одним существенным различием – архаика поселяется в повседневности, но сходство с фольклорными сюжетами и ритуальными играми не предполагает сохранения маркеров сакрального пространства календаря и признаков инаковости нечистой силы, обоснования ее отличий от мира людей. Все буднично и просто, повседневно, но повседневно насыщена миражами архаики. А это, в свою очередь, ставит вопрос о статусе повседневности в культуре XX в., ее “островного”, а не периферийного положения. Это место, где происходит самопорождение человеческой реальности, место, где царит особенное, случайное, избыточное, восхитительное

[Малявин 2011, с. 163–179]. Повседневность живет, по мысли В. Малявина, самой жизнью, она непрерывно ускользает от самой себя и, следовательно, допускает маргинальное и утопичное и именно поэтому открывает широкие перспективы для трансформации идентичности, отличающейся от официального образа России, конструируемого из оппозиции центра и периферии, и производных из этого политических, управленческих и интеллектуальных практик.

Итак, какой же итог можно подвести, обобщая все сказанное выше? В традиционной культуре, в том числе в ее архаических пластах, наличествует мощный диалогический потенциал, который может быть актуализирован в современных условиях. В том же, что является одним из главных духовных выражений современности, – в науке, сохраняются определенные черты (абсолютизация возможностей человеческого разума, “линейно ориентированное” сознание, “невроз рубрикации”, “эффект списка” – характеристики, восходящие к аристотелевской парадигме и приобретшие законченный вид в эпоху Просвещения), которые блокируют способность современного человека, в том числе и человека науки, к диалогу с традиционной культурой.

Разумеется, проблематика взаимодействия между этой культурой и современностью не может быть ограничена этими двумя констатациями. Вне рассмотрения в данной статье осталось как то, что в традиционной культуре препятствует диалогу с современностью (недоверие к новшествам, связанное с абсолютизацией общей ориентации на сохранение традиции по возможности без изменения), так и то, что в современном научном познании способствует такому диалогу (открытость новому знанию, наличие мощного аналитического аппарата, без использования которого для современного человека невозможно ни подлинное осознание значимости живого контакта с традиционным наследием, в особенности с архаикой, ни разработка стратегии реализации такого контакта). Однако рассмотрение упомянутых аспектов изучаемой проблематики в рамках данного текста не представляется возможным, учитывая ограничения объема статьи. Это задача дальнейших исследований.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ахиезер А.С. (2006) Труды. М.: Новый хронограф.
- Вебер М. (1990) Избранные произведения. М.: Прогресс.
- Вульф Л. (2003) Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.: Новое литературное обозрение.
- Ильин В.Н. (1997) Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь.
- Живов В.М. (2002) Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М.: Языки славянской культуры.
- Карташев А.В. (1992) Смысл старообрядчества // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. № 2. С. 18–20.
- Керов В.В. (2005^а) “Се человек и дело его...”: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М.: ЭКОН-ИНФОРМ.
- Керов В.В. (2005^б) Новый строй личности и новый тип религиозности в старообрядчестве // Липоване. История и культура русских старообрядцев. Вып. № 2. Одесса: ОНУ. С. 3–9.
- Копосов Н.Е. (2001) Как думают историки. М.: Новое литературное обозрение.
- Малявин В.В. (2011) Средоточия. Избранные эссе, доклады, интервью, рецензии. Иваново: Роша Академии.
- Медушевский А.Н. (2014) Российская правовая традиция: опора или преграда? М.: Либеральная миссия.
- Мельников Ф.Е. (1911) Блуждающее богословие. М.: Типография П.П. Рябушинского.
- Мильков В.В. (1997) Предисловие // Древняя Русь: пересечение традиций. М.: Научно-издательский центр “Скрипторий”. С. 3–10.
- Панченко А.М. (1984) Русская культура в конце петровских реформ. Ленинград: Наука.
- Пигин А.В. (2006) Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб.: Дмитрий Буланин.

- Рябушинский В.П. (1994) Старообрядчество и русское религиозное чувство. Москва; Иерусалим: Мосты.
- Следзевский И.В. (2005) Модели хаоса в глобальном и цивилизационном видении // Границы. Рубеж. Переход. Социокультурное пограничье в глобальном и региональном аспектах. М.: Институт Африки РАН. С. 89–99.
- Смилянская Е.Б. (2003) Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в. М.: Индрик.
- Топоров В.Н. (1995) Святость и святые в русской духовной культуре. Т.1. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис – Школа “Языки русской культуры”.
- Шахов М.О. (1998) Философские аспекты староверия. М.: Издательский дом “Третий Рим”.
- Шемякин Я.Г. (2001) Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М.: Наука.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. (2006) Старообрядчество и процесс формообразования в российской цивилизации // Общественные науки и современность. № 2. С. 98–108.
- Шемякина О.Д. (2008) Власть линии в россиеведении и нелинейный характер российского хаоскосмоса // Общественные науки и современность. № 2. С. 92–103.
- Шемякина О.Д. (1994) Эмоциональные преграды во взаимопонимании культурных общностей (замечки историка о межгрупповой враждебности) // Общественные науки и современность. № 4. С. 104–114.
- Шеффел Д. (1992) Старая вера и русский церковный обряд // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск: Наука. С. 22–27.
- Эткинд А., Уффельман Д., Кукулин И. (2012) Внутренняя колонизация России: между практикой и воображением // Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории. М.: Новое литературное обозрение. С. 31–56.
- Якимович А. (1995) Магическая вселенная. Очерки по искусству, философии и литературе XX века. М.: Галарт.

Traditional culture in a polycentric world.

Article 2. Traditional culture in the context of the challenges of modernization. Russian experience in a comparative-historical perspective

*O. SHEMYAKINA**

**Shemyakina Olga* – Candidate of Historical Sciences, Chief Researcher., Department of Russian History until the beginning of the XIX century, Faculty of History, Moscow State University. Address: Lomonosov Avenue, 27, building 4, Moscow, 119192, Russian Federation. E-mail: shemyakinx3@gmail.com

Abstract

The achievement of an optimal balance of the values of modernization (a single complex of which was first formed in the West in the 17th-18th centuries) and traditional culture, including its archaic component, is a necessary condition for achieving the integrity of national organisms. Ignoring the creative potential of traditional culture, including archaism, the inability to enter into a constructive dialogue with it is one of the main factors that gave rise to the crisis of both the Western civilization discourse and the first Russian “modern” project – “St. Petersburg Russia” since the XVIII century. The fact that such a constructive dialogue was in principle quite possible is convincingly demonstrated by the author's conclusion about the example of the Russian Old Believers, the key role that they played in the process of capitalist modernization of Russia in the nineteenth and early twentieth centuries, the own project of Russia's renewal of P. Ryabushinsky and his adherents assuming an organic mix of the heritage of pre-Petrine Russia and the values of modernization.

Keywords: modernization, traditinal society, modern-project, Aristotelian paradigm, archaic.

REFERENCES

- Akhiezer A.S. (2006) *Trudy* [Works]. Moscow: New Chronograph.
- Etkind A., Uffelman D., Kukulin I. (2012) Vnutrennyaya kolonizatsiya Rossii: mezhdru praktikoy i voobrazheniyem [Internal colonization of Russia: between practice and imagination]. *Tam, vnutri. Praktiki vnutrenney kolonizatsii v kul'turnoy istorii*. Moscow: New literary review, pp. 31–56.
- Ilyin V.N. (1997) *Esse o russkoy kul'ture* [An essay on Russian culture]. St.-Petersburg: Acropolis.
- Kartashev A.V. (1992) Smysl staroobryadchestva [The meaning of the Old Belief]. *Church. The Old Believers' Church and Public Journal*, no. 2, pp. 18–20.
- Kerov V.V. (2005^b) Novyy stroy lichnosti i novyy tip religioznosti v staroobryadchestve [A new personality structure and a new type of religiosity in the Old Believers]. *Lipovane. History and culture of the Russian Old Believers*. Issue 2. Odessa: ONU, pp. 3–9.
- Kerov V.V. (2005^a) “*Se chelovek i delo yego...*”: *Konfessional'no-eticheskiye faktory staroobryadcheskogo predprinimatel'stva v Rossii* [“This man and his work...”: Confessional-ethical factors of Old Believer business in Russia]. Moscow: EKON-INFORM.
- Koposov N.E. (2001) *Kak dumayut istoriki* [As historians think]. Moscow: New literary review.
- Malyavin V.V. (2011) *Sredotochiya: Izbrannyye esse, doklady, interv'y, retsenzii* [Focus: Selected essays, reports, interviews, reviews]. Ivanovo: Roshcha Akademii.
- Medushevsky A.N. (2014) *Rossiyskaya pravovaya traditsiya: opora ili pregrada?* [Russian legal tradition: a pillar or a barrier?]. Moscow: The Liberal Mission.
- Mel'nikov F.Ye. (1911) *Bluzhdayushcheye bogosloviye* [Wandering theology]. Moscow: Tipografiya P.P. Ryabushinskogo.
- Milkov V.V. (1997) Predisloviye [Foreword], *Drevnyaya Rus': peresecheniye traditsiy* [Ancient Rus': The crossroads of traditions]. Moscow: Scientific and Publishing Center “Skrintory”, pp. 3–10.
- Panchenko A.M. (1984) *Russkaya kul'tura v kontse petrovskikh reform* [Russian culture at the end of Peter's reforms]. Leningrad: Nauka.
- Pigin A.V. (2006) *Videniya potustoronnego mira v russkoy rukopisnoy knizhnosti* [Visions of the Otherworld in Russian Manuscript Book]. St.-Petersburg: Dmitry Bulanin.
- Ryabushinsky V.P. (1994) *Staroobryadchestvo i russkoye religioznoye chuvstvo* [Old Believers and Russian religious feeling]. Moscow; Jerusalem: Bridges.
- Scheffel D. (1992) Staraya vera i russkiy tserkovnyy obryad [Old Faith and Russian Church Rite]. *Traditsionnaya dukhovnaya i material'naya kul'tura russkikh staroobryadcheskikh poseleniy v stranakh Evropy, Azii i Ameriki* [The traditional spiritual and material culture of Old-Believers' settlements at the European, Asian and American countries]. Novosibirsk: Nauka, pp. 22–27.
- Shakhov M.O. (1998) *Filosofskiy aspekt staroveriya* [Philosophical aspects of the Old Belief]. Moscow: Publishing House “Third Rome”.
- Shemyakin Ya.G. (2001) *Evropa i Latinskaya Amerika: vzaimodeystviye tsivilizatsiy v kontekste vsemirnoy istorii* [Europe and Latin America: the interaction of civilizations in the context of world history]. Moscow: Science.
- Shemyakina O.D. (1994) Emotsional'nie pregrady vo vzaimoponimaniy kul'turnykh obshchestv (zametki istorika o mezhdruupovoy vrazhdebnoy) [Emotional barriers in mutual understanding of cultural communities (historian's notes on intergroup hostility)]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 4, pp. 104–114.
- Shemyakina O.D. (2008) Vlast' linii v rossiyevedenii i nelineyny kharakter rossiyskogo khaokosmosa [The Power of the Line in Russian Studies and the Nonlinear Character of Russian Chaos Cosmos]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 2, pp. 92–103.
- Shemyakin Ya.G., Shemyakina O.D. (2006) Staroobryadchestvo i protsess formoobrazovaniya v rossiyskoy tsivilizatsii [Old Believers and the Process of Formation in Russian Civilization]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 2, pp. 98–108.
- Sledzhevsky I.V. (2005) Modeli khaosa v global'nom i tsivilizatsionnom videnii [Models of Chaos in a Global and Civilizational Vision]. *Granitsy. Rubezh. Perekhod. Sotsiokul'turnoye pograniich'ye v*

global'nom i regional'nom aspektakh [Customs. Border. Transfer. Social-cultural borders at the global and regional aspects]. Moscow: RAS Institute of African Studies, pp. 89–99.

Smilyanskaya E.B. (2003) *Volshebnyiki. Bogokhul'niki. Yeretiki. Narodnaya religioznost' i "dukhovnie prestupleniya" v Rossii XVIII v.* [The Wizards. Blasphemers. Heretics. Folk religiosity and “spiritual crimes” in Russia in the XVIII century]. Moscow: Indrik.

Toporov V.N. (1995) *Svyatost' i svyatie v russkoy dukhovnoy kul'ture. T.1. Perviy vek khristianstva na Rusi* [Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture. Vol.1. The first century of Christianity in Russia]. Moscow: “Gnosis” – School “Languages of Russian culture”.

Weber M. (1990) *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow: Progress.

Wolff L. (2003) *Izobretaya Vostochnuyu Evropu: Karta tsivilizatsii v soznanii epokhi Prosveshcheniya* [Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment]. Moscow: New literary review.

Yakimovich A. (1995) *Magicheskaya vselennaya. Ocherki po iskusstvu, filosofii i literatury XX veka* [The Magical Universe. Essays on art, philosophy and literature of the XX century]. Moscow: Galart.

Zhivov V.M. (2002) *Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoy kul'tury* [Research in the field of history and prehistory of Russian culture]. Moscow: Languages of Slavic culture.

© О. Шемякина, 2018